Kritisch-historische Entwickelung

des

Gottesbegriffes.

Eine

von der philosophischen Facultät der Universität Rostock

genehmigte

Promotionsschrift

von

Johann Janda,

Director eines Privat-Instituts in Jungbunzlau,

Doctor der Philosophie.

Rostock.

Druck von Adler's Erben.

1868.

Die philosophischen Denker aller Zeiten und Völker sahen sich durch die Vorgänge in der kreatürlichen Welt und in ihrem eigenen Seelenleben zur Annahme eines obersten, thätigen und regelnden Principes gedrängt, dem sie allerdings verschiedene Namen beilegten. So fand es schon Anaxagoras für nothwendig, eine die sinnliche Schöpfung leitende, nach Zwecken handelnde Macht, eine Vernunft oder Intelligenz — von ihm νοῦς genannt — anzunehmen. Ausgestattet mit dem Attribut des Denkens hatte diese schöpferische Vernunft offenbar einen idealistischen, also immateriellen Character, sie war Grund aller Erscheinungen und Veränderungen, oder — wie sich die Griechen auszudrücken beliebten — der Grund aller Bewegung in der Natur, selbst unbewegt und unverändert. „Alle Dinge waren beisammen unendlich an Menge und Kleinheit; da kam der νοῦς hinzu und ordnete sie.“ Er ist also als ein nicht immanenter, vielmehr ein über die Natur erhabener Geist und zwar als absoluter, durch nichts bedingter und nur durch die Begriffe des Zweckmäßigen gebundener Geist aufzufassen.

In ganz anderer Weise gelangt der große griechische Meister Plato zum letzten Grunde aller Dinge, zum Absoluten, für welches ihm die Ideen (ἰδέαι) gelten. Unter Leitung der inductiven Methode seines Lehrers Socrates, die — wenigstens im practischen Gebiete — durch Abstraction vom Besonderen zum Allgemeinen, vom Einzelnen zum Begrifflichen fortschritt und auf den Schultern der Pythagoräer, welche in ihrer Lehre den Grund aller Dinge in Zahlen verlegten, erklärte Plato die sinnlichen, wechselnden Dinge

für das Nichtseiende ($\mu\dot{\eta}$ $\ddot{o}\nu$), weil nicht Gleichbleibende, und nur die Ideen für das wirkliche Sein. Mitten im Wechsel der Erscheinungen beharret doch das Wesenhafte, unerreichbar den Sinnen, erreichbar dem Denken, ja der reale Inhalt des Letzteren selbst.

In der sinnlichen Welt sind sie das mehreren Individuen Gemeinsame, das Generelle, sie sind kurz Art- und Gattungsbegriffe, jedoch keine subjectiven Abstractionen, wie wir sie aufzufassen pflegen, sondern vom Denken des Menschen, ja selbst vom göttlichen Denken unabhängig für sich selbst bestehende intelligible Essenzen, denen er nach seiner philosophisch-dichterischen Anschauungsweise jenseits des Fixsterngewölbes (im Dialoge Phädros) ihren Sitz anweist.

Aber selbst solche Begriffe, deren Ursprung nicht in der Sinnenwelt zu suchen ist, haben ihre Urbilder im Ideenreich, wie die ästhetischen Begriffe: Tugend, Laster ꝛc., ja selbst das Nichts — $\mu\dot{\eta}$ $\ddot{o}\nu$ — des Vielen, des Aehnlichen, des Einen ꝛc. Kurz alle unsere Erkenntniß schöpft ihren Inhalt aus dem Reiche der Ideen; wo das Erkennbare aufhört, dort beginnen die Grenzen der Ideen und umgekehrt. Ideen sind daher bei Plato absolut, die Bedingung aller Erscheinung, selbst unbedingt.

Ihrer Bedeutung nach sind es hypostasirte Begriffe, die eine selbstständige, von allen denkenden Subjecten unabhängige Existenz haben, nach Herbart „absolute Quantitäten". An sehr vielen Stellen drückt sich Plato über das Sein des Individuellen, Einzelnen, Unwesentlichen, Wechselnden in dem Sinne aus, daß dieses nur ein durch die Participation an den Ideen bedingtes Dasein habe, daß es nur insofern wirklich ist, als es an den Ideen, an dem sich Gleichbleibenden, Theil nimmt. Das an den Gegenständen während ihres Entstehens, Werdens und Vergehens Wechselnde ist also von den Ideen ausgeschlossen, es ist das Nichtseiende. Ebenso wie nun nach unseren Anschauungen Begriffe mit einander im Verhältnisse der Wechselverkettung stehen, sind auch nach Plato's Lehre die Ideen nicht als etwa neben einander, ohne allen inneren Zusammenhang bestehende übersinnliche Wesenheiten aufzufassen, als eine Vielheit absoluter Essenzen, sondern als ein innerlich gegliedertes, streng zusammenhängendes Ganzes. Da nur das Allgemeine das Wahre

ist, so muß das Allgemeinste das Wahrste sein, und dieses ist bei Plato die höchste in seinem Innern die Fülle aller übrigen Ideen beherbergende Idee des Guten (τὸ ἀγαθόν = Gott.) Dieser ist das schrankenloseste Sein und alles übrige ist nur insofern, als es an dieser Idee Theil nimmt, als es gut ist.

Das Absolute, die Wahrheit, gleichsam der reale Inhalt der Wissenschaft, sind identische Begriffe.

So trägt Plato's Lehre den Character der ganzen griechischen Philosophie. Objectiv, nicht subjectiv darf der Gegenstand der Wissenschaft sein, real müssen ihre Erkenntnisse, die Ideen, sein und keine bloße δόξα. — Wie wohlthätig immer Plato's System auf die Philosophie aller Zeiten und Völker gewirkt hat, hat es doch unlösliche Widersprüche, die wohl Aristoteles am trefflichsten aufzudecken verstand. Ideen sollen außerhalb der geschaffenen Sinneswesen bestehende, einfache und als solche unzerstörbare, also ewige Wesenheiten sein. Aber im Namen ausgestorbener Thierarten und Gattungen richten wir an Plato die Frage, wo ihre Ideen, die dieselben auch doch im Reiche des Sinnes haben mußten, hingekommen sind, oder warum sich diese Ideen, falls sie wirklich doch bestehen, so hartnäckig dagegen sträuben, Sinneswesen an denselben Theil nehmen zu lassen? warum sich gerade diese in Einzelindividuen nicht verkörpern?

Wie kann ein μὴ ὄν, ein Theil einen realen Inhalt, eine Idee haben; es ist doch nur die Negation des Seins, und als solche setzt sie ein Subject, welches negirt, und Object, welches negirt wird, voraus, ist also ein relatives, durchaus kein absolutes Sein, was doch jede Idee sein soll.

Ohne mich übrigens in eine nähere Kritik der Platonischen Ideenlehre einzulassen, glaube ich noch des in Plato's Schrift περὶ πολιτείας X vorkommenden Ausspruches Erwähnung thun zu müssen, welcher unserer Erklärung des Begriffes Gott — ἀγαθόν — zuwiderzulaufen scheint; darin heißt es, daß Gott ebenso als Schöpfer der Idee des Stuhles zu betrachten sei, wie der Tischler ein Verfertiger des Nachbildes. Es scheint demnach die Gottheit ein außerhalb der Ideen existirendes Wesen darzustellen. Der

scheinbare Widerspruch läßt sich wohl so heben. Offenbar ist der Tischler zur Idee des Stuhles durch die einander bedingenden Begriffe von Zweck und Mittel gelangt, die sich nicht etwa nach der Laune des Tischlers umarbeiten und umformen lassen. Es sind vielmehr ganz allgemeine Begriffe, die sowohl der Mensch bei seiner zweckmäßigen Arbeit berücksichtigen muß, wie die Gottheit bei ihrem Schöpferacte, wenn sonst die Gottheit in ihrem Schaffen nicht einer regel- und gesetzlosen Willkür überlassen werden soll. Plato hat gewiß diesen großen Gedanken, den Hegel, mit vielem Rechte der neue Plato genannt, zum Mittelpunkte seines philosophischen Systems gemacht hat, wenigstens geahnt, daß selbst das Reich der Ideen nicht etwa als ein Conglomerat aufzufassen sei, vielmehr als eine nothwendig so und nicht anders gegliederte Wahrheit, in welcher das Eine die Bedingung des Andern darstellt, die einzig mögliche Wahrheit, welche so ist, weil sie nicht anders sein kann. Diese Denknothwendigkeit stellt das vermittelnde Band zwischen dem Schöpferacte und den Ideen dar.

So kann Plato einerseits sagen, daß Gott der Schöpfer der Ideen ist, und andererseits, daß er im Hinblicke auf die Ideen als Urbilder (παραδείγματα) die einzelnen Dinge geschaffen habe, welches Letztere dem Ersteren insofern zu widersprechen scheint, als man nicht einsieht, warum Gott, der doch die Ideen geschaffen, selbst wieder diese zu Musterbildern für sinnliche Dinge nehmen mußte. Sofort hebt sich der Widerspruch, wenn man berücksichtigt, daß Gott das absolut Wahre und die Totalität der Ideen identisch ist. Eine Selbstintuition Gottes reicht hin, um ihn das Wahre, das Nothwendige erkennen und darauf die einzelnen Wesen sammt ihren Organen, welche einander wie Zweck und Mittel wechselseitig bedingen, schaffen zu lassen.

Gott ist also die reale Wissenschaft, und diese begreifen heißt nach Plato Gott begreifen. Uebrigens soll das Angeführte nur dazu dienen, die Widersprüche der Platonischen Lehre, an der man ohnehin viel ausstellt, eher zu heben, als vielleicht nur neue aufzuhäufen. — Ein sehr erheblicher Einwand dürfte folgender sein. Die Platonische Idee genügt nicht in der gegebenen Fassung der

Forderung, einfach zu sein. Denn als Inbegriff allgemeiner Merkmale enthält sie eine Vielheit, wie z. B. die Idee des Menschen; ferner eine Idee enthält viele andere in sich, und die höchste Idee des Guten sogar alle; sie ist also der Form und dem Inhalte nach zusammengesetzt; jedes Einzelding participirt einerseits an der Idee seiner Art, seiner Gattung und endlich an der obersten Idee; es ist nur insofern, als es gut ist. Die niederen Begriffe sind also auch nicht absolut, sie sind relativ;' denn die Idee der Gattung ist doch nur wieder insofern, als sie an den Ideen des Guten (zweckmäßig) Theil nimmt.

Aristoteles (Methaphysik I. g. XIII. 4, 1078 b.) fand es für überflüssig, nebst dem im Einzelding liegenden Allgemeinen auch noch eine außer der Erscheinungswelt liegende Idee anzunehmen, da sich ja die Substanz vom Dinge zwar in der Vorstellung, also durch einen subjectiven Denkact, aber nicht in Wirklichkeit trennen lasse. Mit dieser Lehre fällt auch natürlich die Lehre vom höchsten Absoluten, von Gott.

Um einerseits diesem Widerspruche zu entgehen und andererseits doch eine entsprechende Vermittlung zwischen Schein und Sein, zwischen der Welt der Erscheinungen und dem ewig Wahren und Unveränderlichen herzustellen, stellte Aristoteles in seiner Methaphysik die Theorie der wirkenden Ursachen auf. Wir finden in der Natur organische und unorganische Wesen entstehen, sich verändern und vergehen, kurz, ein sich an sinnlichen Dingen bethätigendes Werden, bei den Griechen Bewegung, *κίνησις*, genannt. Diese setzt erstens eine ganz bestimmungs-, qualitätslose, aber aller Bestimmungen fähige Materie voraus, und zweitens ein innerlich und äußerlich in dieser Materie wirkendes, diese gestaltendes Princip, welches letztere von Aristoteles mit dem Worte *εἶδος* (nicht Gestalt, sondern etwa innere Form, Qualität, oder noch besser gestaltendes Realprincip) bezeichnet wird. Dieses ist es, welches der formlosen Materie das Leben einhaucht, in sie erst eine Bewegung hineinträgt und diese regelt, so daß diese erst eine bestimmte Begrenzung nach Außen, besondere Bestimmungen nach Innen annimmt. Im Samenkörnchen ist implicite der Baum enthalten, aber nicht in jedem Korne jeder

Baum, sondern lediglich ein ganz bestimmter. Das unter günstigen Verhältnissen vor sich gehende Wachsen ist nur eine Entfaltung des potentiell im Keime liegenden Wesens. Der ausgewachsene Baum ist die in Actualität, in Wirklichkeit übergegangene Potentialität. Aber im Grunde ist nicht Potentialität das Prius, Actualität das Posterius, sondern gerade umgekehrt. Denn das blos Potentielle setzt einerseits eine Thätigkeit oder besser ein Wirkendes voraus, welches das blos Mögliche aus eben diesem seinem unbestimmten Zustande erst zur Wirklichkeit herausarbeiten läßt. Die Bewegung ist nur möglich, wenn es ein Bewegendes giebt. Weil nun die ganze Natur eine Kette von Veränderungen ist, deren Glieder mit einander streng zusammenhängen, so muß es in der Reihe der Ursachen und Wirkungen ein dem ganzen Bewegungsprocesse in der Natur zu Grunde liegendes Wesen geben, welches die Ursache aller Veränderungen, also ein *κινοῦν ἀκίνητον*.

Da die Erscheinungsglieder der physischen Natur ein kettenmäßig zusammenhängendes Ganzes ausmachen, darin das Eine Bedingung des Anderen ist, oder, um mit den Griechen zu sprechen, da die mitgetheilte Bewegung Bewegendes nothwendig voraussetzt, so muß es in der Reihe der Ursachen und Wirkungen eine letzte, durch nichts mehr veranlaßte, wohl aber alles Uebrige veranlassende Ursache geben: ein erstes Princip der Bewegung, und dies ist Gott. Es muß die reine Actualität, nicht eine bloße Potentialität sein; denn das Potentiale ist seinem Begriffe nach ein solches, welches sein kann, aber nicht sein muß; das schlechthin Nothwendige, wie es die Gottheit ist, muß sich aber in der Wirklichkeit darstellen, es ist also eine wirkende Ursache: Actualität. Dieses letzte Weltprincip ist seinem Begriffe zufolge unveränderlich und ewig, als thätiger Selbstzweck ist es Intelligenz, also immateriell; es ist aber eine sich selbst denkende Intelligenz, denn die lebendige Ursache alles Seins kann den Gegenstand ihres Denkens nicht außerhalb ihrer selbst haben, da im sonstigen Fall noch etwas von der Gottheit Unabhängiges existiren müßte, und dies der Sinn des Aristotelischen Absoluten, das er als „ein Denken des Denkens“ definirte. So schön die Aristotelische Entwicklung ist, in deren

Darstellung wir uns nur auf die Hauptumrisse beschränken müssen, so wenig ist sie im Stande, gerechte Einwendungen abzuweisen. Man kann vor Allem nicht begreifen, wie die sich selbst anschauende Weltvernunft dazu kommt, aus sich selbst herauszugehen und sich handelnd in der physischen Welt zu bethätigen; der in sich selbst vollendete und sich selbst genügende Selbstzweck hat doch keinen Grund, seine Verwirklichung im Sinnenreiche zu suchen.

Wie kommt die extramundäre Gottheit dazu, die Materie, die doch ein von Ewigkeit bestehender, ursprünglich als formlos zu denkender Stoff aufzufassen ist, zu regeln, zu beleben und zu beherrschen? Wo ist die Brücke zwischen dem vernünftigen Bewegen und der seelenlosen Materie? Der denkende Leser Aristotelischer Schriften wird sich eben so wenig durch seine Argumente befriedigt finden, wie durch jene des Plato, so sehr er Gelegenheit bekommt, im Einzelnen die Schärfe und die Gedankentiefe des großen Philosophen zu bewundern. — Ohne uns in die Modificationen der Auffassungsweise des Gottesbegriffes bei den späteren griechischen und römischen Philosophen, namentlich aus der stoischen und epicureischen Schule, einzulassen, wollen wir auch aus dem Reiche der gläubigen Scholastiker des Mittelalters einen herausgreifen, um uns seinen (den sogenannten ontologischen) Beweis vom Dasein Gottes beim Lichte zu besehen. Geleitet vom Anselmischen Lösungsworte „credo, ut intelligam" und von vornherein vom orthodoxen Aberglauben befangen, hatten die Scholastiker nichts Dringenderes zu thun, als die Philosophie zur Dienstmagd der Theologie zu machen. Die Theologie fixirte die Dogmen, und die Philosophie mußte ihren Scharfsinn hergeben, um diese von vorn feststehenden Glaubensregeln wenigstens einigermaßen der Vernunft zugänglich und annehmbar zu machen. Einen Beweis, wie unphilosophisch die scholastischen sogenannten Philosophen waren, giebt der Kirchenvater Anselmus in seiner Schrift „Proslogium seu alloquium de Dei existentia", deren Zweck darauf ausgeht, die Existenz Gottes aus dem Inhalte unseres eigenen Bewußtseins nachzuweisen. — Jeder — so behauptet Anselmus — selbst derjenige, der das Dasein Gottes, „als des größten von Allem, was gedacht werden kann,"

abläugnet, muß einräumen, daß sich in seinem Verstande ein Begriff vorfindet, dessen Inhalt das höchste Denkbare bildet; selbst der Ungläubige gesteht in diesem Momente, wo er das Dasein Gottes läugnet, daß dieser Begriff in seiner Seele vorhanden ist, sonst könnte er ihn nicht zum Subjecte seines Urtheils „Gott ist nicht" machen. Aber als höchstes Denkbare muß Gott nicht nur im menschlichen Verstande — sondern auch in der Wirklichkeit sein; denn käme diesem Begriffe nicht das Attribut objectiver Existenz zu, so wäre er nicht das höchste Denkbare, welchem kein Mangel, also auch nicht der Mangel der Existenz, zugeschrieben werden darf. Der ganze Beweis ist ein circulus vitiosus in demonstrando. Anselm hat durchaus nicht die Nothwendigkeit für Jedermann nachzuweisen, sich ein größtes Denkbares vorzustellen, eben so wenig wie der Wahnsinnige darauf einen Anspruch machen darf, daß seine wahnwitzigen Einfälle und Vorstellungen von Jedermann getheilt werden; es bleibt lediglich ein subjectives Eigenthum, das Niemand rauben, aber auch Niemand mittheilen kann. Erst dann, wenn er sachlich und factisch nachgewiesen hätte, daß man sich auf Grundlage zwingender Ueberzeugungskraft von Vernunftschlüssen ein höchstes Denkbares, ein vollkommenstes, aller Mängel baares Wesen denken müsse, hätte er am Ende seiner Schlußreihe das Recht, an den Leser die Forderung zu stellen, sich dies Wesen wirklich zu denken; dann käme diesem Wesen allerdings das Prädicat der Existenz zu. Dies wäre aber selbstverständlich, denn die nachgewiesene Nothwendigkeit einer Sache überhebt uns der Mühe, hintendrein die Existenz, also Wirklichkeit, demonstriren zu müssen.

Der Umstand, daß selbst der Läugner des Vorhandenseins eines realsten Wesens dieses letztere zum Subjecte eines Urtheils macht und dadurch wenigstens einen Augenblick dessen Existenz in seinem subjectiven Denkzustande zugesteht, ändert an der Sache nichts; denn aus der Möglichkeit, sich etwas vorstellen zu können, folgt bei Weitem nicht dessen objectives Vorhandensein. Denn wenn ich aus den bekannten Thatsachen, daß es am Monde keine das Licht zerstreuende Gasart, also keine Luft und kein Wasser giebt, die Nothwendigkeit erschließe, daß die Mondbewohner anders

organisirt sein müssen, als die irdischen lebendigen Organismen, behaupte ich durchaus nicht ein wirkliches Vorhandensein der Mondbewohner, und die Behauptung, daß ausnahmsweise der einzige Begriff des realsten Wesens die objective Existenz in seinem Inhalte verborgen enthalte, ist eine scholastische Erschleichung. Die Existenz macht den Begriff nicht reicher an Inhalt und auch nicht ärmer, denn die Aussage: „Das Ding X ist“ drückt nur das Verhältniß des sprechenden Subjectes zum gedachten Begriffe aus, und Kant's Behauptung, daß es zwischen dem Inhalte der Begriffe „hundert wirkliche und hundert eingebildete Thaler“ keinen Unterschied gebe, bleibt ewig wahr. „Sein“ gehört durchaus nicht zu den Prädicaten eines Dinges, also nicht zu dessen Inhalt. Anselmus setzt also dasjenige voraus, was er zu beweisen hat, und beweist also gar nichts. In einer etwas vollendeteren Form und schärferer Fassung wurde der sogenannte ontologische Beweis von Descartes gegeben, jedoch die gegen den Anselm'schen hervorgehobenen Einwendungen treffen der Hauptsache nach auch diesen.

Eine zweite Form des Beweises für das Dasein Gottes ist der sogenannte kosmologische, wie er am schärfsten zuerst von Leibnitz aufgestellt wurde. Es ist eine schon im Wesen unserer Untersuchung liegende Forderung, der Entwicklung des Gottesbegriffes die Grundzüge des ganzen philosophischen Systems — allerdings nur in den allgemeinsten Umrissen — vorauszuschicken, da dadurch einerseits klar wird, was den betreffenden Denker zu dieser oder jener Argumentationsweise bewogen hat, und da wir anderseits nur so in die Lage gesetzt werden, etwaige Mängel und Inconsequenzen aufzudecken, und von diesem Standpunkte aus erlauben wir uns, die Grundzüge der Leibnitz'schen Monadologie, die eine seltene Berühmtheit erlangt hat, zu geben. Nach Leibnitz, der in seinem sehr umfassenden Wissen auch den Resultaten der neueren Naturwissenschaft, namentlich der Chemie, Rechnung zu tragen wußte, giebt es — im Gegensatz zu der einen Substanz Spinoza's — unendlich viele lebendig thätige Substanzen, Monaden, mit denen der Raum ausgefüllt ist. Dieselben sind punctuelle, ausdehnungslose Einheiten, unzerstörbar und ewig; ihr Zusammensein begründet die Materie,

an welcher erst Ausdehnung hervortritt, da der Raum ein idealer, ein subjectives Product ist, nämlich als ein Nebeneinandersein der Monaden. Jede Monade hat ihr selbstständiges, durch gar nichts beeinflußtes Leben und ist von allen übrigen qualitativ verschieden, insofern also wohl zu unterscheiden von einem Atom. Jede Monas ist seit der Ewigkeit in einer sich selbst abwickelnden Thätigkeit, dem Ausdrucke ihrer spontanen Kraft, begriffen, in ihr regt sich in endloser Kette das innere Leben; die einzelnen Momente dieses inneren, geistigen oder idealen Bewegungsprocesses sind mehr oder weniger deutliche Vorstellungen, die erst in der menschlichen Seelenmonas zum vollständigen Bewußtsein gelangen. Hiernach ist dieselbe eine für sich abgeschlossene Welt, ein Mikrokosmos, der keinen äußeren Einfluß zuläßt, aber auch keinen braucht. „Die Monaden haben keine Fenster", sagt Leibniz, durch welche sich die sinnlichen Dinge abspiegeln. Der Widerspruch dieser Behauptung mit der Erfahrung, daß doch die Sinnenobjecte auf uns Eindrücke machen, also unser Vorstellungsvermögen mit einem Inhalte versehen, ist nur ein scheinbarer; im Grunde giebt es keine äußeren Einflüsse der Dinge auf einander; wohl ist aber von aller Ewigkeit der Vorstellungskreis und Vorstellungsverlauf einer jeden Monas, namentlich also der bewußten Seelenmonas so eingerichtet, daß er zum Ganzen der übrigen Welt angepaßt erscheint. Es besteht eine „präſtabilirte Harmonie" sowohl zwischen der Vorstellungssumme in einem gegebenen Momente, als zwischen dem inneren Evolutionsprocesse der auf einander folgenden Vorstellungen jeder Monade und dem aller übrigen, so daß auch ohne einen directen Einfluß und Zusammenhang doch jede Monas mit ihrem lebendigen und ewig wechselnden Inhalte ein „Spiegel des Universums", ein „Mikrokosmos" ist. Wenn wir z. B. sagen „es regnet", so ist dies etwa nicht so zu fassen, daß die fallenden Regentropfen durch Vermittlung des Lichtäthers einen physisch-psychischen Eindruck veranlassen, sondern, daß diese Veränderung in der Natur zwar wirklich vor sich geht, daß aber auch unsere spontane Vorstellungsbewegung an jenem Punkte oder Momente angelangt ist, welche diesem wirklichen Vorgange adäquat ist. Dies die berühmte Leibnitz'sche

Theorie von der prästabilirten Harmonie. — Schon aus dem Gesagten werden die Schwierigkeiten klar, die sich dem großen Polyhistor bei Beantwortung der Frage in den Weg stellen mußten, welche Stelle wohl in diesem Weltsystem die Gottheit einzunehmen habe. Consequent wäre es gewesen, diesen Begriff überhaupt fallen zu lassen, oder ihm doch eine von der gewöhnlichen abweichende Bedeutung aufzudrücken. Die Harmonie des Universums, die Uebereinstimmung der Vorgänge in der einzelnen Monas mit dem Ganzen des Weltalls wäre das letzte Absolute, wäre das Surrogat des Gottesbegriffes. Doch Leibnitz schlägt in seinem allerdings schwächsten, im Interesse einer Dame geschriebenen Werke Theodicee eine andere Richtung ein. Getragen von der uns angeborenen Idee des zureichenden Grundes, vom Bewußtsein der Forderung, der Existenz des Weltganzen als solchen d. h. der Monaden in ihrem Zusammensein, in ihrem relativen Verhältnisse, müssen wir den Grund für die Existenz des Weltalls nach Leibnitz außer diesem in einem den letzten Grund sowohl der Schöpfung als seiner selbst in sich tragenden absolut nothwendigen Wesen, in Gott suchen. Als letzter Grund alles Seienden muß er ein einziger sein, weil er umgekehrt nichts giebt, was von ihm unabhängig dastände, muß er alle Realität in sich fassen; er ist also ein schrankenloser, die unbedingte Vollkommenheit selbst. Er allein macht seine eigene Existenz schon nothwendig, wenn eine solche nur möglich ist; d. h. ist Gott möglich, so ist er nothwendig. Nun ist er als die Fülle aller Realität, der Gegensatz der Negation, also auch möglich, da sein Inhalt keinen Widerspruch in sich enthält. Der Beweis fußt also einerseits auf der Erfahrung, daß es nämlich sinnliche zufällige Dinge, oder doch wenigstens ein nicht Wegzuläugnendes, das Ich, giebt, andererseits auf einer Vernunftordnung, also einer apriorischen Wahrheit, daß diese geschaffenen Wesen — oder zum Mindesten das Ich — den Grund ihrer Existenz nicht in sich, sondern in einem allervollkommensten Wesen, in Gott, tragen müssen. Alle Monaden sind nur seine Wirkungen, gleichsam Ausstrahlungen seines inneren Wesens. Es ist wohl ohne viele Mühe einzusehen, daß diese Argumentation in das Leibnitz'sche System der Monaden nicht

gut hineinpaßt. Sind die Monaden ewig, so sind sie ungeschaffen, dann setzen sie aber keinen Schöpfer voraus, dann entwickeln sie ihr inneres Wesen, ihre Vorstellungen in continuirlichem Gange ohne einen Regulator. Es ist durchaus mit der Vernunft unvereinbar, daß ein primitives Ding, wie es die Monas ist, das keinen Anfang genommen hat, einen nach vernünftigen Grundsätzen schaffenden und handelnden Gott zum Schöpfer haben sollte. Aber angenommen, unsere Vernunft sträube sich gegen die Annahme ungeschaffener, also seit Ewigkeit bestehender Dinge, wo ist der Grund dieses Sträubens? Offenbar in der Forderung derselben, für jedes Ding eine Ursache zu suchen, welche Forderung uns in letzter Instanz auf ein letztes Glied der Reihe von Ursachen und Wirkungen, auf eine ungeschaffene Ursache führt. Aber, frage ich — wo ist ein rationeller Grund vorhanden, dies letzte Glied der Kette in Gott, dem *κινοῦν ἀκίνητον* des Aristoteles, zu suchen und nicht in den Monaden selbst? — ob ich Gott oder die Monaden, ob Eines oder Mehreres oder gar Unzähliges zum letzten „Unvordenklichen“, zum ungeschaffenen Wesen annehme, der Vernunftforderung wird in gleichem Maße entsprochen. In beiden Fällen gelangt die Vernunft zu einem festen Anhaltspunkte, gewinnt einen sicheren Halt; nur führt die Annahme der Gottheit auf die nicht zu beseitigende Schwierigkeit, daß sich bei aller Machtvollkommenheit und Wesensfülle der Gottheit die Schöpfung aus Nichts doch nicht erklären lasse. Wie kommt die Gottheit als reine Intelligenz dazu, einfache Wesen, Monaden, zu schaffen, die von ihr verschieden sind? Allerdings ist die Monas kein räumlich ausgedehntes Ding, da der Raum überhaupt ein ideales Gebilde des Denkens ist (im Leibnitz'schen Sinne), aber es ist doch ein von Gott verschiedenes Wesen, und ohne Monaden könnte es wohl einen Gott, aber nach Leibnitz doch keinen Raum geben, mithin ist doch durch die Erschaffung der Monaden etwas Neues, wenn auch nur ideal Neues hinzugekommen. Der mittelalterliche Grundsatz „qualis causa, talis effectus“ hat aber in gewisser Beziehung seine gute Berechtigung. Leibnitz läugnet ferner den gegenseitigen Einfluß der Monaden aufeinander, und findet es sich widersprechend, daß Gott auf die Monaden, die Pro=

ducte seiner schöpferischen Thätigkeit, müßte eingewirkt haben; was auf der einen Seite unmöglich ist, soll auf der anderen Seite wirklich oder gar nothwendig sein? Der größte Unsinn, den je ein großer Mann ausgesprochen, liegt in der Behauptung: Gott habe in seinem Geiste mehrere Welten als möglich gesehen, aber er habe unter diesen möglichen Welten die beste gewählt, die er zur Wirklichkeit werden ließ. Mithin giebt es zwischen der Erkenntniß Gottes, zwischen seinem geistigen Inhalte und der Objectivirung desselben in der Natur doch einen großen Unterschied; aber wie sich's Leibnitz vorstellen konnte, daß Gott aus seinem eigenen Wesen herausgehe, sich selbst verlasse, wie er unzufrieden damit, sich als anschauende Intelligenz zu fühlen, sich in der Natur objectivire, um die Welt zu schaffen, hat Leibnitz nirgends erklärt, und eben so wenig erklärt es je ein Philosoph. Will man nicht zum reinen Idealismus greifen, der die ganze sinnliche Welt für ein bloßes Gedankenproduct erklärt und in seinen Consequenzen sich doch als unhaltbar herausstellt, so muß man die Materie oder eigentlich die Elemente derselben, die Monaden, als etwas von der bloßen Vorstellung Verschiedenes betrachten, und kann es nimmer und nie begreiflich finden, daß diese durch einen bloßen Gedanken und Willensact der Gottheit ins Dasein gerufen werden könnte, wie ein Immaterielles ein Materielles schaffen kann. Leibnitz erklärt die Gottheit allerdings als ein ens realissimum, was wohl im Sinne der Orthodoxie den Begriff der Allmacht involvirt; muthet also Gott die Fähigkeit zu, die Materie aus Nichts zu schaffen. Allein entweder enthält das ens realissimum auch die Materialität, und dann muß die Materie so ewig sein wie Gott, oder es enthält die Materialität nicht, und dann ist Gott also etwas Anderes vor der Schöpfung als nach ihr, er war nämlich vor derselben doch nicht das ens realissimum, da durch die Schaffung der Materie etwas Neues hinzugekommen ist. Die erste Annahme würde in ihren Consequenzen auf eine Identität mit der Natur führen, die zweite zu den bereits angeführten Widersprüchen; hätte Leibnitz ganz offenherzig sein wollen, so hätte er gestehen müssen, daß die Monaden ungeschaffen sind und der Gottesbegriff nur ein Postulat

und Regulativ der Vernunft sei, wie dies Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" (herausgegeben von Hartenstein 1853, S. 452) trefflich characterisirt: „Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anderes, als ein regulatives Princip .... (etc. bis) in meiner Vernunft anzutreffen gewesen sein müßte". — Die Philosophie hat sich überhaupt stets einem müssigen Geschäfte unterzogen, so oft sie darauf ausgegangen ist, aus der vorher festgestellten Existenz eines extramundanen Gottes die Entstehung der Natur begreiflich zu machen. In dem Momente, in dem wir Gott außerhalb der Natur versetzen, begeben wir uns jedes Zusammenhanges der letzteren mit ihrem vermeinten Urheber. Daher hat auch die neuere deutsche Philosophie im Bewußtsein dieser Nothwendigkeit, Gott in die Natur selbst zu verlegen, die frühere Bahn ganz verlassen, einerseits Gott und die Natur, andererseits Subject und Object identificirt.

Im Vollgefühle der Unzulänglichkeit der Beweismittel, wie sie im ontologischen und kosmologischen Beweise für das Dasein Gottes geliefert werden, sahen sich viele Philosophen veranlaßt, einen solchen noch auf einer anderen Basis, auf der Basis der Teleologie oder auf Grundlage der Zweckmäßigkeit in der Natur aufzubauen. Dieser Beweis ist vielleicht so alt, wie die Philosophie selbst; schon die ältesten griechischen Denker finden im zweckmäßigen Zusammenhange der Naturobjecte, namentlich der Organe des Thieres, das Schaffen eines nach vernünftigen Principien waltenden Wesens; wir wollen aber nicht so weit zurückgreifen, sondern bei einem der größten Sterne Deutschlands, bei Herbart, etwas länger verweilen und dies namentlich darum, weil dieser, den Ergebnissen der neuen Naturwissenschaft Rechnung tragend, Philosophie mit der Physik auszusöhnen und zu vereinigen sucht, und schon darum unser Interesse in hohem Maße in Anspruch nimmt, da wir überzeugt sind, daß die Philosophie in der Luft hing, in bodenlosen Speculationen sich selbst verlor, wenn sie nicht von der Erfahrung ausging, oder sie doch gebührend berücksichtigte. Herbart's System ist nach einer Richtung hin wenigstens eine Weiterentwickelung der Leibnitz'schen Monadologie. Auch Herbart nimmt auf Grundlage der Erfahrungs=

resultate an, daß die gesammte den Sinnen zugängliche Natur aus raumlosen Elementen, punctuellen Einheiten, Monaden besteht, die jedoch im Gegensatze zu den Leibnitz'schen Monaden eine absolut starre Qualität haben und in ihrer theilweisen oder gänzlichen Durchdringung die Materie constituiren. Die Folge des gegenseitigen Durchdringens bleibt nicht ohne eine Wirkung auf deren qualitativen Inhalt, vielmehr äußert die eine auf die zweite einen Einfluß, der bei seelischen Monaden eine Vorstellung genannt wird. Die menschliche — von der thierischen nicht wesentlich verschiedene — Seele ist selbst eine solche Monas, die in ihrem Zusammensein mit anderen Monaden, nämlich mit den Monaden des Organismus, Vorstellungen von den äußeren Naturobjecten dadurch bekommt, daß diese Letzteren entweder unmittelbar, wie beim Tasten, oder mittelbar — wie bei den Lichteindrücken der Körper vermittelst des Lichtäthers — auf die Enden der Nerven einwirken, welche letzteren den Eindruck durch die Reihe von Monaden, aus denen sie bestehen, bis zum Centralorgan, dem Sitze der Seele, fortleiten. Außer Monaden oder „Realen" und ihren „Selbsterhaltungen" giebt es überhaupt nichts mehr, was auf die objective Existenz Anspruch hätte.

Es kann nun nicht meine Absicht sein, diesen Gegenstand hier weiter zu entwickeln, und das Gesagte soll nur dazu dienen, darauf aufmerksam zu machen, daß in diesem Systeme eine wissenschaftliche Rechtfertigung der objectiven Existenz Gottes schwerlich gelingen wird. Was soll Gott sein? ein subjectiver Begriff, eine Abstraction? dann hört seine Objectivität auf; soll es eine Monas sein, welche die Welt etwa so regelt, wie die Seelenmonas den thierischen Organismus? dann müßte die ganze geschaffene Welt ein einziges, lebendiges Ganzes darstellen, dessen Theile selbst organisch wären. Diesem widerspricht die Erfahrung, welche uns auch unorganische Gebilde und diese gerade in überwiegender Menge aufweist. Vom Standpunkte der Herbart'schen Ontologie gelingt der Nachweis eines objectiven Gottes nimmer und nie; Herbart hat ihn aber auch nie versucht. Nichtsdestoweniger findet sich der menschliche Geist durch Naturbetrachtungen gedrungen, ein höchstes Wesen

anzuerkennen, da wir einerseits einsehen müssen, daß die ganze physische Schöpfung nach den Begriffen vom vernünftigen Zweck und Mittel eingerichtet ist und daß — im Gegensatz zu Kant — diese Begriffe nicht erst durch das denkende Subject, durch uns in die Natur hineingetragen werden, sondern daß diese vernünftige Verkettung und zweckmäßige Einrichtung und Ausstattung der organischen Gebilde an und für sich bestehen, unabhängig vom denkenden Ich. Wenn wir nun — so argumentirt beiläufig Herbart — die äußere symmetrische Form des Thieres mit dessen innerem Baue vergleichend zusammenhalten, so finden wir, daß die Erstere mehr dem Schönheitsgefühle entspricht, Letztere aber dem Verstande eine überaus reiche Materie zum Studium der Zweckmäßigkeit in der Einrichtung thierischer Organismen bietet. Vom Baue des Gehirnes, der Nervenfasern, der Blutadern können wir nicht sagen, sie seien dazu da, um sich wegen ihrer Schönheit wie die Gesichtszüge bei Menschen bewundern zu lassen; wohl sind sie aber darauf berechnet, um im gegenseitigen Unterstützen und Ineinandergreifen dem Thiere zur Erreichung seines Lebenszweckes die nothwendigen Bedingungen seines Bestandes abzugeben. Wir lassen Herbart selbst sprechen. („Schriften zur Einleitung in die Philosophie", herausg. von Hartenstein, S. 227.) „Die Voraussetzung, daß das Zweckmäßige nicht blos treffe zum Zwecke, welcher zuvor gedacht, gewollt und ausgeführt werde von einem wirksamen Geiste, mag man im Zusammenhange strenger Speculation immerhin eine Hypothese nennen, zum Unterschiede von der Demonstration. Wie stark aber diese Hypothese den Glauben zu tragen vermöge, das beweist eine andere Anwendung derselben unwidersprechlich. Woher wissen wir, daß Menschen, nicht blos menschliche Gestalten uns umgeben? Wir erklären uns ihre zweckmäßigen Handlungen aus vorausgesetztem Denken, Wollen und Handeln. Niemand kann sagen, er habe dieses Vorausgesetzte wahrgenommen. Niemand kann läugnen, daß er es hinzudenkt, es hineinträgt in die Wahrnehmung. Aber freilich nicht in jede Wahrnehmung menschlicher Gestalten wird das Gleiche hineingedacht. Wir unterscheiden den Wahnsinnigen vom Verständigen und beide vom Kinde, wir beurtheilen das Maß und die Art

des Verstandes nach den Handlungen. Demnach ist wirklich das Gegebene die Grundlage dieser Vorstellungsart und es wird dem Idealismus nie gelingen, daß den Erscheinungen menschlichen Handelns auch menschliche Absicht, menschliches Wissen und Wollen vorangeht. Ebenso gewiß muß es erlaubt sein, die teleologische Naturbetrachtung zur Stütze des religiösen Glaubens zu machen, welcher übrigens viel älter ist und viel tiefere Wurzeln im menschlichen Gemüthe hat, als alle Philosophie. Freilich kann auf diese Weise nicht ein wissenschaftliches Lehrgebäude der natürlichen Theologie zu Stande kommen, welches als Erkenntniß betrachtet, sich dem vergleichen ließe, was Naturphilosophie und Psychologie durch ihre in der That ins Unendliche sich erstreckenden, möglichen Fortschritte zu werden bestimmt sind. Allein die Anmaßungen solcher Systeme, die von Gott als von einem bekannten, in scharfen Begriffen aufzufassenden Gegenstande reden, sind keine Flügel, wodurch wir uns zu einem Wissen erheben könnten, „für welches uns nun einmal die Data fehlen."

Hierin ist wohl klar ausgesprochen, daß man Gottes Existenz nicht demonstriren könne, wohl aber an dieselbe zu glauben durch die teleologische Naturbetrachtung gedrungen werde; Glaube kann aber nicht den Gegenstand der Philosophie abgeben. So kommen die beiden großen deutschen Denker in den bezüglichen Resultaten, wenn auch auf verschiedenen Wegen, zusammen. Während Kant behauptete, daß die Natur an sich weder zweckmäßig noch unzweckmäßig ist, und daß wir nur unsere eigenen Begriffe in dieselbe hineintragen, läugnet Herbart den subjectiven Ursprung dieser Begriffe und vindicirt ihnen eine objective Gültigkeit. „Wie geht es zu, daß nicht alles Gegebene auf gleiche Weise in die Formen fällt, welche wir zu jedem Gegebenen auf gleiche Weise mitbringen? Wie geht es zu, daß namentlich das Zweckmäßige nur in einigen verhältnißmäßig seltenen Fällen sich mit unwiderstehlicher Evidenz ankündigt, daß sehr vieles Andere uns zwar anweist, die Idee der Zweckmäßigkeit anzuwenden, wir aber dabei in unauflösbaren Zweifeln stecken bleiben, daß endlich ganz große Massen von Naturgegenständen uns eine bloße Regelmäßigkeit des Mechanismus

oder auch bloße Thatsachen ohne alle Gründe darbieten." („Schriften zur Einleitung in die Philosophie", Seite 275.)

Mag aber Kant oder Herbart in der Frage nach dem Ursprunge des Begriffes der Zweckmäßigkeit Recht haben, das Wesen der Sache, die wir besprechen, wird dadurch nicht alterirt; genug daran, daß beide gestehen, das Dasein Gottes wissenschaftlich nicht demonstriren zu können; nur ist hierin Kant offener, indem er ganz unumwunden die rein objective Bedeutung des Gottesbegriffes eingesteht. Bevor wir noch in positiver Weise — von Herbart absehend — den teleologischen oder physisch-theologischen Beweis zu widerlegen uns anschicken, geben wir die Hauptmomente desselben mit Kant's Worten (Kritik der reinen Vernunft, S. 450 I.): „In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit großer Weisheit ausgeführt . . . . . . (bis) nach allen Grundsätzen der Analogie mit Wahrscheinlichkeit schließen."

Nun ist gewiß schwer zu begreifen, wie sich die starre, leblose Materie zu organischen Gebilden, welche bestimmte Functionen zu erreichen haben, von selbst ohne einen vernünftigen Weltbesorger gestalten könnte. Sehen wir uns, um ein schlagendes Beispiel vor uns zu haben, das thierische Auge, das größte Wunderstück organischer Gestaltung und zweckmäßiger Einrichtung, etwas genauer an. Um dem Lichteindrucke einen möglichst breiten Spielraum zu bieten, sind die Nerven in eine elipsoidische Fläche ausgebreitet, an der Innenwand des Augapfels, dessen Inneres zum größten Theile mit einer völlig durchsichtigen, zähen Flüssigkeit ausgefüllt ist, damit die anlangenden Lichtstrahlen von ihrer Intensität möglichst wenig verlieren. Zu gleichem Zwecke ist auch die den vorderen Theil des Auges vom rückwärtigen trennende Augenlinse und der das Vorderauge ausfüllende Körper, sowie die äußere, nach vorn stärker gekrümmte Hornhaut völlig durchsichtig; damit die vereinigten Lichtstrahlen die gehörige Stelle der Netzhaut treffen, müssen sie eine Linse passiren, in der sie gebrochen werden, und welche selbst so viel Elasticität besitzt, um ihre Convexität nach der jeweiligen Entfernung des gesehenen Gegenstandes innerhalb gewisser Grenzen ändern

zu können. Bei dem Umstande, daß alle diese Bestandstücke des Auges aus den sonst allenthalben verbreiteten chemischen Elementen bestehen, die nur hier in einer so harmonischen und zweckdienlichen Verknüpfung vereinigt erscheinen, kann man nicht annehmen, daß der Materie an und für sich das Streben innewohne, sich gerade in dieser Weise zu vereinen, wie es die Bedingungen des Sehens verlangen; der Chemiker ist im Besitze aller seiner 63 Elemente nicht im Stande, dies Gebilde getreu nachzumachen. Nun wird vielleicht Jemand sagen, der Keim zum Auge lag schon im Embryo, und es war nur Sache der ungestörten Entwickelung des Menschen, den embryonalen Zustand bis zur völligen Ausbildung zu vervollkommnen. Aber, wo ist das erste Embryo, oder, um biblisch zu sprechen, wie ist der Stammvater Adam zur Welt gekommen? Wenn wir auch einen ewigen Bestand der Materie als solchen anerkennen, so müssen wir doch auf Grundlage der geologischen Kenntnisse und Erfahrungen zugeben, daß der Mensch ein sehr spätes Product unseres Planeten, ein sehr spätes Erdenkind sei, da sich ja seine fossilen Ueberreste erst in den jüngsten Erdformationen vorfinden; wir müssen also einen oder mehrere Urmenschen annehmen, die selbst nicht geboren, sich die Keime zu allen folgenden Generationen gelegt haben; und die Schöpfung dieser lasse sich nur durch ein wirksames Auftreten eines nach den Ideen der Zweckmäßigkeit schaffenden Gottes erklären.

Wenn Jemand im Mittelalter von dieser Argumentation Gebrauch gemacht hätte, so könnte man es ihm allerdings nicht verübeln, da ihm die Resultate damaliger Naturforschung noch nicht erlaubten, sich von Vorurtheilen so loszusagen, um dem Ursprunge der lebendigen Schöpfung mit nüchternen Augen nachzuspüren; vom heutigen Standpunkte der Naturwissenschaft, deren Ideen bedeutend geläutert sind, kann man eine ähnliche Sprache nicht mehr führen. Die meisten Naturhistoriker älterer und neuerer Zeit waren der Ansicht, daß jede Species des Pflanzen- und Thierreiches der nachsündfluthigen oder neuesten Erdperiode einen eigenen Schöpferact voraussetzt, daß eine jede einen Urtypus hat, dessen Nachkommen in Folge der Mannigfaltigkeit von den Beschaffenheiten des jeweiligen Stand-

ortes, des Klima's und Bodens 2c. mehr oder weniger variiren. Mit der Annahme der Unveränderlichkeit der Species war natürlich auch das Geschick der Gattungen und Ordnungen des Pflanzen- und Thierreiches entschieden. Diese müssen um so mehr als jedem Wechsel entrückt, als constant dargestellt werden. Aber selbst dem beschränktesten Empiriker mußte der Umstand aufgefallen sein, daß Species besonders im Pflanzenreiche ihre Varietäten, ja diese sogar ihre Untervarietäten haben. Wenn schon dieser Umstand den Glauben an die Beständigkeit ererbter Formen stark zu erschüttern vermag, so mußte dieser völlig durch den Vergleich der gegenwärtigen Formen mit den gleichartigen in den verschiedenen geologischen Perioden wankend geworden sein. Der oberflächlichste Anblick fossiler Ueberreste der antediluvianischen Flora und Fauna, z. B. der fossilen baumartigen Farren belehrt uns, daß unsere gegenwärtigen Farren Nachkommen dieser üppigeren, durch höhere Temperatur und größere Luftfeuchtigkeit begünstigten Farren sind, und es würde wohl selbst der strenggläubigste Naturhistoriker schwerlich zu behaupten wagen, daß Gott vor und nach der sogenannten Sündfluth eine eigene Schöpfung ins Werk gesetzt hat. Solche Schöpfungen mußte es aber sehr viele und wenigstens so viele geben, wie viele verschiedene Erdschichten und Ablagerungen die Geologie unterscheidet, da ja diese in ihren dem Pflanzen- und Thierreiche angehörenden Petrefacten bezüglich der Arten sehr bedeutend von einander abweichen, nach der gewöhnlichen naturhistorischen Ansicht müßte also Gott in gewissen Fristen seine schöpferische Thätigkeit stets erneuert haben, nachdem seine früheren Schöpfungen durch elementare Umwälzungen zerstört worden sind. Es ist dabei schwer abzusehen, warum Gott mit den einfachsten Formen angefangen und mit den complicirtesten aufgehört, warum er nicht vielmehr mit einem Male die vollkommenste Welt hergestellt hätte, und doch ist nicht zu läugnen, daß die Organismen von den tiefsten, beziehungsweise ältesten Erdschichten bis zu den jüngsten eine allerdings nicht überall stetige Reihe im Aufsteigen vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren bilden. Die Zellenpflanzen der untersten Schichten (viele Algenarten) werden allmälig durch Gefäßpflanzen, die Kryptogamen

durch Phanerogamen, Monocotyledonen durch Dicotyledonen ersetzt und verdrängt, und noch auffallender wäre es, warum sich neben den vollendeteren neueren Organismen die unvollendeteren älteren erhalten haben sollten. Wenn ferner die Naturhistoriker von vollkommeneren Formen neben unvollkommenen sprechen, wie können Philosophen, wie Leibnitz, eine absolute Vollkommenheit der gegenwärtigen Welt behaupten, wie können wir nach Analogie verschwundener Schöpfungen behaupten, unsere Schöpfung sei als eine vollkommene gegen den Untergang gesichert?

Nun — gute Naturhistoriker sind und bleiben schlechte Philosophen, wie es überhaupt kaum anders kommen kann! Aufgabe der Ersteren ist es, sich zunächst mit den gleichbleibenden empirischen Formen bekannt zu machen, die ihnen die kreatürliche Welt bietet. Den Gesetzen ihrer Entwickelung nachzugehen, die Verwandtschaften nicht blos aufzufinden, sondern dieselben durch natürliche Gesetze zu erklären, sich überhaupt auch reflexiv und nicht blos receptiv zu verhalten, ist nur äußerst wenigen gegeben; versunken in die scheinbar starren Formen der Art- und Gattungsbegriffe, wie sich der Naturhistoriker dieselben aus den wirklichen Naturobjecten abstrahirt, kann er sich nicht so leicht dem ihn allmälig und unbewußt umstrickenden Vorurtheile entwinden, diese Formen seien in dem ungeheuren Zeitraum der Ewigkeit ebenso unveränderlich, wie in der Spanne Zeit, darin er seine Beobachtungen und Abstractionen anstellt. Stellen wir uns einen Augenblick — eine Eintagsfliege vor, die, ausgestattet mit menschlichem Verstande, ein Urtheil über die während der wenigen Stunden ihres Lebens an einem schönen Sommertage in der freien Natur gemachten Beobachtungen und Wahrnehmungen sprechen sollte. Sie würde kleine und große, alte und junge Menschen sehen, und aus dem Umstande, daß sie jeden Einzelnen nicht einem so rapiden Gang von Veränderungen in seiner physischen Beschaffenheit unterworfen gefunden hat, wie ihren eigenen dem Untergange mit jeder Minute zueilenden Körper, wohl den Schluß ziehen, diese Menschen seien überhaupt unveränderlich und von Ewigkeit gleich; daß das Kind nur eine besondere Entwickelungsstufe des Menschen darstellt, würde sie wohl schwerlich begreifen, oder sie

könnte sich davon doch nicht überzeugen. Am wenigsten wäre sie in der Lage, das Kind als den Abkömmling dieses und jenes Vaters zu bezeichnen, und sich zu fragen, ob alle Tage so schön seien, wie der angenommene Sommertag, könnte ihr gar nicht einfallen.

Eine ähnliche, nur noch viel ungünstigere Stellung nimmt der Mensch gegenüber der in ungeheuren Zeiträumen in ihren Hauptformen wechselnden organischen Natur ein. Denn das Verhältniß zwischen dem Leben des Menschen, ja selbst seiner ganzen historischen Existenz und zwischen den unberechenbaren Zeiträumen der Schöpfungsperioden ist gewiß viel kleiner, als das oben angeführte Verhältniß zwischen dem Leben der Eintagsfliege und dem menschlichen Leben. Aber gleichwohl bleibt es die schönste Aufgabe des denkenden Forschers, über die Eingebungen des Augenblicks hinauszugehen, vergleichend zu sichten und sichtend zu urtheilen. Schon von vornherein muß die Analogie zwischen den geistigen Gebilden als Producten des psychischen Processes zwischen Begriffen einerseits und den objectiven Formen der kreatürlichen Welt andererseits auffallen. Die Culturgeschichte der Menschheit weist eine Unzahl von Fällen nach, worin ein bedeutender Umsturz bestehender Gesetze, die doch nur in letzter Instanz auf Rechtsbegriffen beruhen, sich klar manifestirt.

Was einst bei den alten Griechen und Römern Pflicht der Eltern war — schwächliche Kinder auszusetzen, gilt heutzutage unter civilisirten Völkern als ein Verbrechen und galt als solches auch in den späteren Perioden des römischen Staatslebens; und wie im Großen, verhält es sich auch mit Ideen und Begriffen im Einzelnen. Einen anderen Kreis von Lebensregeln und Grundsätzen, andere Vorstellungscomplexe überhaupt hat der Jüngling, andere der Mann und der Greis. Und sollen wir erwarten, daß die organische, lebendige und leblose Natur in ihren bewunderungswürdigen Zusammensetzungen stets nur in eiserne Formen gegossen erscheinen wird? Sehen wir nicht vielmehr unter unseren Augen Arten von Pflanzen und Thieren nach Maßgabe veränderter Existenzverhältnisse variiren? Der in Ebenen wohnende Hase unterscheidet sich ohne Zweifel von dem Alpenhasen, die Zwergkiefer der Nordländer von

der Kiefer kleiner geographischer Breiten, und doch wird jeder Naturhistoriker in den genannten Naturobjecten nur einen Hasen und eine Kiefer erkennen. Um ein schlagendes Beispiel anzuführen, erinnere ich an die sehr verschiedenen Formen mancher Eingeweidewürmer, die, von derselben Species abstammend, doch in den Eingeweiden verschiedener Thiere auch ganz verschiedene Formen erhalten. Jenes Eichen, das sich im Fett der Schweine zum kleinen Würmchen, **Cisticercus cellulosa**, heranbildet, wird im Gehirne der Schafe zum andersgearteten Drehwurme, **Coenurus cerebralis**, und in menschlichen Eingeweiden zum 60 Ellen langen Bandwurm, **Taenia solium**, wie neuere Naturforscher außer Zweifel gestellt haben. Wie viele Hundert und vielleicht Tausend Varietäten hat nicht die Obstcultur des jüngsten Jahrhunderts erzogen, und dies Alles geschieht, wie gesagt, unter unseren Augen. Wer aber in aller Welt ist im Stande, die großen Schöpfungsperioden in verläßliche Zahlen zu fassen, sich alle die Verhältnisse der Luftfeuchtigkeit, der Temperatur, des Reichthums an Sauerstoff, Kohlensäure 2c. in der Luft klar vorzustellen, welche doch alle sowohl auf das vegetative als animale Leben einen sehr entschiedenen Einfluß nehmen mußten. Ganz andere Lebensbedingungen hatten die Pflanzen in jener Periode der Schöpfung, als die Temperatur in Folge allmäliger Auskühlung des Erdballs auf etwa 40° R. gefallen ist, also so tief, um einen sehr üppigen Pflanzenwuchs zu fördern, und wo noch ungeheure Mengen der später vom Kalk absorbirten und nunmehr im Kalkstein gebundenen Kohlensäure die mit Dünsten geschwängerte Luft ausfüllten, dem Thiere nachtheilig, die Pflanzen aber nährend! Diese und ähnliche Betrachtungen müssen die Vermuthung, daß sich im Laufe langer Jahrtausende, ja Jahrmillionen Thier- und Pflanzenarten ebenso verändert haben, wie noch immer Species heutzutage in Varietäten umschlagen, so zwar, daß Varietäten beginnende neue Species sind, zur höchsten Wahrscheinlichkeit steigern, und ist einmal dies zugestanden, dann darf man auch nicht vor der Consequenz zurückschrecken, daß alle Species einer Gattung aus einer dieser Letzteren repräsentirenden Form in derselben Weise entstanden sind, wie Varietäten aus einer Artform. Durch Fortsetzung dieses Processes

würde man schließlich zu einem Urtypus thierischer und ebenso vegetativer Formen gelangen, und es würde sich nur noch um eine Brücke zwischen beiden Naturreichen handeln, die allerdings nicht schwer zu finden ist. Die sogenannte Pristley'sche Materie gehört ebenso dem Pflanzen= wie dem Thierreiche an, und entwickelt sich bekanntlich an der Oberfläche des Wassers, worin sich eine organische Substanz, z. B. eine Portion Heu, befindet. Unter Luftzutritt wird diese Materie zur Geburtsstätte bald thierischer, auf der niedrigsten Stufe der Entwickelung stehender Organismen, der sogenannten Infusorien, bald vegetativer, allerdings auch nur der einfachsten Formen, nämlich: Algen, Pilze, Flechten, und es drängt sich uns die Annahme auf, daß die primitivsten pflanzlichen und thierischen Formen eines gemeinsamen oder doch nicht wesentlich verschiedenen Ursprungs seien.

Allerdings ist in neuerer Zeit, namentlich durch L. Pasteur über allen Zweifel erhoben worden, daß es keine Urzeugung oder **generatio aequivoca** giebt, und daß selbst die niedrigsten thierischen Organismen nur durch lebensfähige Keime fortgepflanzt wurden, wie sich klar herausstellt, wenn man zufolge seiner Untersuchungen eine früher gut abgekochte, organische Gebilde enthaltende Flüssigkeit mit der äußeren Luft nur durch eine Röhre in Verbindung bringt, die mit einem Pfropf von Schießbaumwolle abgesperrt ist, so daß die etwaigen organischen in der durchstreichenden Luft enthaltenen Keime durch die Schießbaumwolle zersetzt werden. In diesem Falle wird nämlich alles organische Leben so zerstört, daß sich in der Flüssigkeit keine Thierchen mehr bilden, deren Bildung jedoch beim freien Luftzutritt in kurzer Zeit erfolgt. Mag nun hiemit der Beweis geliefert sein, daß der Keim zu Infusorien in der einströmenden Luft enthalten sein müsse, wenn sie sich in der sonst abgesperrten Flüssigkeit herausbilden sollen, so ist doch keineswegs widerlegt, daß es für einen organischen Keim nur günstigerer Bedingungen bedarf, damit er sich zum Thierchen entwickeln, während er sonst die erste Anlage zu einer Pilzpflanze ꝛc. abgeben werde. Lassen wir dieses Princip gelten, daß höhere Organismen durch eine in unabsehbaren Zeiträumen vor sich gehende Vervoll=

kommnung aus niederen Organismen entstanden sind, dann bleibt nur noch die Entstehung der organischen Elemente, der Zellen, zu erklären übrig, aus welchen schließlich alle Pflanzen- und Thierkörper bestehen, oder auf welche sich doch deren Organe zurückführen lassen.

Nun, hier stehen wir an der Grenze, die allen Forschungen ein Ziel setzt, denn aus unorganischen Stoffen eine Zelle künstlich zu erzeugen, ist bisher keinem Naturhistoriker gelungen. Daraus kann man aber bei Weitem nicht den Schluß ziehen, daß dies auch in der Folge Niemandem gelingen wird, und daß selbst unter unseren schwachen Augen eine solche Urbildung von Zellen nicht vor sich geht. Wenn man bedenkt, wie beschränkt der Zeitraum ist, der jedem einzelnen Forscher zur Fortsetzung seiner künstlichen Experimente gegönnt ist, wie beschränkt die Mittel, über die er verfügt, wie schwach sein selbst mit den stärksten Mikroskopen bewaffnetes Auge sei gegenüber so kleinen Gebilden, wie es die Zelle ist, darf man nicht die Möglichkeit ausschließen, daß selbst diese nicht durchdrungene Frage nach der Zellenerzeugung aus unorganischer Materie im Sinne des obigen Princips wird beantwortet werden.

Im Uebrigen ist sich der Verfasser dieser Abhandlung dessen wohl bewußt, daß die eben in ihren Grundzügen vorgetragene Lehre der successiven Entwickelung und Fortbildung der organischen Naturproducte auf sehr schwachen Füßen stände und kaum mehr beanspruchen dürfte, als den Namen einer Hypothese, wenn zu ihrer Begründung nicht mehr vorgebracht werden könnte. Da es aber nicht in seiner Absicht liegt, eine naturphilosophische Abhandlung zu schreiben, begnügt er sich mit einer bloßen Berufung auf allgemein in der Naturwissenschaft anerkannte Auctoritäten, als welche er einen Lamarck und Darvin bezeichnet. Ersterem gebührt das Verdienst, in seiner „Zoologie philosophique" (1809) auf die Abstammung der Arten von einander zuerst aufmerksam gemacht zu haben. Die allmäligen Uebergänge, die, wenn nicht bei allen, so doch bei sehr vielen Gruppen organischer Naturproducte von einer Form zur anderen führen, die Stufenleiter zwischen unvollkommenen Rudimenten von Organen bis zu ihren vollendetsten Formen, versucht er durch mehr oder weniger günstige Lebensbedingungen, durch Kreuzung und

zumeist durch den lang andauernden Gebrauch der Organe zu erklären, also als eine Folge der Gewohnheit darzustellen, so daß z. B. der lange Hals einer Giraffe sich allmälig durch die Gewohnheit, das Laub der Bäume abzuweiden, herausgebildet hat. Etwas verschieden sind die Mittel und Annahmen, durch welche der geniale und viel umfassende Geist Darvins zu gleichem Resultate zu gelangen sucht. Züchtung und natürliche Auswahl — Erhaltung der vervollkommneten Formen organischer Naturerzeugnisse im Kampfe um das Dasein sind die Schlagwörter seiner berühmten Theorie, die er in seiner von Dr. Bronn übersetzten Schrift: „On the origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life" — niedergelegt hat, die zwar einerseits, namentlich unter Naturhistorikern, aus leicht begreiflichen Gründen viele Feinde, aber auch viele Anhänger und fleißige Bearbeiter gefunden hat, und deren consequente Durchführung nicht blos in der Naturwissenschaft, sondern auch — und dies besonders in der philosophischen Weltauffassung, noch größere Umwälzung veranlassen wird, als seiner Zeit das Copernikanische System in der durch verknöcherte Vorurtheile darniedergedrückten Astronomie veranlaßt hat. Auf Grundlage dieser Lehre bekommt die teleologische Naturbetrachtung eine ganz andere Richtung. Es ist nicht mehr nothwendig, eine nach speciellen Zwecken schaffende und gestaltende Weltvernunft anzunehmen, um die Zweckmäßigkeit in der Natur zu erklären, auch nicht nothwendig, die Naturproducte einzelner Schöpferacte darzustellen, dann stellt es sich vielmehr heraus, daß sich die pflanzlichen und thierischen Organe, welche bestimmten Zwecken dienen, und die in ihrer Gesammtheit und wechselseitiger Bedingtheit das Ganze erhalten und fortpflanzen, durch immer steigende Vervollkommnung aus anfänglichen bloßen Rudimenten herausgebildet haben. Die ersten Anfänge des Auges — um auf unsere oben berührte Frage zurückzukommen — mochte blos eine gewisse Empfindlichkeit gegenüber Lichteindrücken gezeigt haben, wie sie z. B. die Kelchblätter des Tragopon pratensis noch heute zeigen. Jene fingirten primitiven Thiere, bei denen diese Empfindlichkeit einen höheren Grad erreichte, hatten im

Kampfe um's Dasein mit Anderen günstigere Bedingungen ihrer Erhaltung für sich, als jene, denen eine solche mangelte. Wie lang die Zeiträume gewesen sein mußten, während welcher durch Vererbung und fortwährenden Gebrauch sich endlich das Auge bis zu seiner gegenwärtigen Vollendung erhoben hat, ist eine Nebenfrage; so viel ist gewiß, daß die Ewigkeit Stoff genug hat, für jede noch so große Zahl. Von welcher Tragweite Gebrauch oder Nichtgebrauch einzelner Organe für die Entwicklung derselben ist, beweist einerseits das ausgezeichnete Gesicht der Vögel, die in der Regel beim Suchen ihrer Nahrung, Samen, Würmer rc., aus luftigen Höhen ihr Auge anstrengen müssen, und andererseits das verkümmerte Auge der Höhlenthiere. Der in der Adelsberger Grotte wohnende und im Sonnenlicht absterbende Olm hat überhaupt keine Augen, während seine Stammverwandten, die Salamander, ein dem Gebrauche des Gesichtes entsprechend ausgebildetes Auge haben, ja einer derselben, **Triton palustris**, eine solche Reproduction besitzt, daß selbst seine herausgenommenen Augen durch neue ersetzt werden. Wie viele Thierarten, Uebergangsformen zwischen den einzelnen Arten und Gattungen noch bestehender Pflanzen und Thiere, wegen mangelhafter oder veränderter Verhältnisse nicht genug angepaßter Organe in den früheren Erdperioden zu Grunde gegangen sind, können wir nicht einmal ahnen, denn die fossilen Ueberreste einiger brauchen durchaus nicht alle überhaupt zu Grunde gegangenen zu repräsentiren; wie sich überhaupt im Kampfe um's Dasein nur jene erhalten haben, denen die Natur auch die Mittel geboten hat, die um Nahrung, Wohnung rc. mitconcurrirenden zu überflügeln und zu überdauern; nach einigen hundert Jahren wird man wahrscheinlich in Nordamerika ebenso vom letzten Indianer sprechen, wie man gegenwärtig vom verschwundenen letzten Braunbären im Böhmerwalde spricht. Der Elephant wäre bei der Kürze seines Halses, bei der Masse und Unbeholfenheit seines Körpers längst zu Grunde gegangen, hätten sich nicht seine Vorfahren während des ganzen Bestandes dieser Species durch Jahrtausende, vielleicht Jahrmillionen bemüht, durch den fortwährenden Gebrauch der zum Rüssel allmälig umgewandelten Oberlippe, dieser eine solche Dehnbarkeit, Geschmeidig-

keit und Gelenkigkeit zu geben, welche derselbe heute besitzt, und die ihn befähigt, sich seine Nahrung vom Boden heben zu können. Allerdings kann man mit Hegel sagen: „Der Elephantenrüssel sei die äußerlich gewordene Idee des Fassens.“ Allein dieses Aeußerlichsein ist eine nothwendige und sich selbst erfüllende Bedingung der Erhaltung des Ganzen. Gewohnheit spielt also im sinnlichen Reiche eine nicht geringere Rolle, als im geistigen Leben. Wie viele Stufen von dem blos rudimentären Organe bis zu seiner gegenwärtigen Vollendung dazwischen liegen, kann man natürlich nicht angeben, nur das Eine ist gewiß, daß es eine absolute Vollendung nicht giebt und daß die ganze organische Schöpfung bei Weitem nicht den Culminationspunkt möglicher Vollkommenheit erreicht hat; so ist es keinem Zweifel unterworfen, daß der Mensch ein wenigstens in gewisser Beziehung noch vollendeteres Wesen wäre, wenn er die Mittel besäße, sich wie ein Vogel durch die Luft zu schwingen; eine andere Frage ist freilich die, ob er im Besitze wie immer gearteter Flügel auch so geschickt wäre, seine gegenwärtigen und nothwendigen Arbeiten zu verrichten; ob also eine Vervollkommnung in einer Richtung nicht eine Verkümmerung und ein Rückschritt in einer anderen Richtung wäre. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß der Mensch ein noch vollkommeneres Wesen wäre, hätte er den Geruch eines Hundes, das Gehör eines Luchses und das Gesicht eines Falken; aber doch ist z. B. das Letztere so lange im Widerstreite mit dessen Verhältnissen, mit seiner Beschäftigung, Arbeit rc., als sich diese selbst nicht verändern. Andauernde Beschäftigung mit nahen Objecten raubt endlich der Gesichtslinse Elasticität und dem Auge seine Accomodationsfähigkeit, auch entferntere Objecte mit gleicher Klarheit auffassen zu können. Darum darf aber nicht der Gelehrte die Gottheit anklagen, daß sie ihn so bald kurzsichtig werden ließ. Kurz, was zweckmäßig ist unter bestimmten Verhältnissen, ist vielleicht unzweckmäßig unter anderen, und von einer absoluten Zweckmäßigkeit zu sprechen, wäre ein Unsinn. Die einzelnen Organe des Thieres und der Pflanzen stehen mit einander in genauer Wechselbeziehung und die Harmonie der Theile untereinander, ihre Anpassung zu gegebenem Verhältnisse, bedingt

die Erhaltung des Ganzen. Allein dieses Anpassen ist durch die Lebensverhältnisse des organischen Ganzen selbst veranlaßt worden, und bedarf also zu seiner Erklärung nicht erst der Annahme eines nach den Begriffen von Zweck und Mittel handelnden vernünftigen Wesens. Es liegt schon nothwendig im Wesen des menschlichen Geistes, die Gottheit überall dort eingreifen zu lassen, wo ihn seine vernünftige Schlußfolge im Stiche läßt. In letzter Instanz ist dies aber nur ein Zeugniß geistiger Armuth. Warum hat z. B. der Wiener Philosoph Lichtenfels den Ursprung der Sprache für ein Wunder erklärt? Offenbar darum, weil er nicht in der Lage war, sich denselben durch natürliche Gesetze begreiflich zu machen, wie dies z. B. Herder gethan hat. Um sich überhaupt zu einer gesunden philosophischen Weltauffassung Bahn zu brechen, muß man früher alle die Haufen von Vorurtheilen wegräumen, die den Weg auf dem Gebiete der Naturwissenschaften noch allenthalben verrammeln. Es muß früher der Naturhistoriker vom Philosophen und der Philosoph vom Naturhistoriker mehr lernen, als dies zum größten Theile der Fall ist. Ersterer muß zu seinen Studien mehr formale Bildung, mehr Streben nach der Erkenntniß aus Gründen bringen, Letzterer muß sein Gebäude der Speculation auf jenem Boden errichten, der dem Naturhistoriker seine Producte liefert, und nicht nach Luftgebilden jagen. Dann verliert für Beide die Teleologie den Anstrich der Undurchdringlichkeit, und wird nicht ein sehr unverläßliches Substrat für einen solchen Beweis Gottes abgeben, wie es der kosmoteleologische ist, den wir kurz vorher besprochen, und welchen der gemeine Menschenverstand als die Grundlage der religiösen, das Dasein eines persönlichen Gottes betreffenden Ueberzeugung betrachtet. Nachdem sich nun so die Unzulänglichkeit aller drei Beweisarten herausgestellt hat, bleibt uns auf dem Standpunkte des strengen Denkens nichts anderes übrig, als entweder die Objectivität Gottes ganz aufzugeben und den Begriff für einen subjectiven, für die Hypostase der eigenen nach einer letzten unbedingten Ursache alles Bedingten strebenden Vernunftsthätigkeit zu erklären, oder denselben in einer

anderen Fassung doch zu behalten. Das Erstere würde in den äußersten Consequenzen zum rein subjectiven Idealismus führen, der endlich die Realität der ganzen Welt läugnet und diese nur für ein Erzeugniß des denkenden Geistes erklärt. Obwohl man in der Philosophie vor gar nichts zurückschrecken darf, was sich auf dem Wege rationeller Forschung als nothwendiges Resultat ergiebt, so wollen wir diesem Idealismus doch nicht huldigen, in der Ueberzeugung, daß wir zwar von der äußeren Welt nur durch subjective Vorstellungen wissen, — da wir ja doch nie die wirklichen Dinge in unseren Geist aufnehmen, daß aber diese Vorstellungen als unwillkührliche — also nicht durch uns, sondern durch ein „Nichtich" veranlaßte Acte oder Zustände des Geistes sind, und Herbart in dem Punkte vollends Recht haben lassen, daß „der Schein ebenso auf das Sein hindeutet, wie der Rauch auf die Flamme." Mag uns auch das Wesen der Dinge verhüllt bleiben und der Dichter Recht haben, der da sagt: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist, glücklich jener, wem sie nur die äußere Schale weist;" mögen die sinnlichen Vorstellungen z. B. des Sehens immerhin nur subjective Zustände unserer eigenen Nerven sein: Das Eine ist gewiß, daß es außer uns bestehende sinnliche Dinge giebt, mit denen der Mensch vermittelst seiner Sinne in steter Wechselwirkung lebt. Hier veranlaßt irgend ein Ding Schallwellen, die zu seinem empfindenden Gehörorgane dringen; dort absorbirt ein Körper alle auf ihn fallenden Sonnenstrahlen mit Ausnahme der rothen, und erscheint also roth im reflectirten Lichte, ein dritter Körper bildet um sich eine Atmosphäre aus seinen eigenen höchst feinen Theilchen, welche mit den Geruchsnerven in Berührung kommen und den Eindruck dieses oder jenes Geruches verursachen rc. Trotz der ungeheuren, ja unendlichen Mannigfaltigkeit in Form und innerer Beschaffenheit bestehen diese Dinge, wenigstens auf unserem Erdball, wie die Chemie belehrt, aus einer nur verhältnißmäßig geringen Anzahl chemisch einfacher Stoffe, Elemente, für welche man bisher keinen Grund hatte, sie anders als in ihrer inneren Beschaffenheit durchaus gleich anzunehmen. Ob andere Weltkörper dieselben oder andere Elemente zu ihrer materiellen Grundlage

haben, ist für uns eine Nebenfrage. Betrachten wir einen solchen chemisch einfachen Körper, z. B. ein Stück Gold, so finden wir von vornherein, daß es kleiner und auch größer sein kann, daß es also theilbar ist, und es entsteht nun die Frage, ob diese Theilbarkeit ins Unendliche fortgesetzt oder wenigstens bei hinreichend feinen Mitteln als ins Unendliche fortsetzbar gedacht werden kann; oder aber, ob diese Theilbarkeit durch gewisse Grenzen beschränkt werde? Eine unbegrenzte Theilbarkeit der Materie kann allerdings gedacht werden, wie die geometrische Reihe 1, $^1/_2$, $^1/_4$, $^1/_8$, $^1/_{16}$, $^1/_{32}$ . . . . zc. zeigt, bei der es offenbar kein letztes, eine absolut kleinste Zahl darstellendes Glied giebt; allein dies an und für sich Denkbare ist in Wirklichkeit doch unmöglich. Denn geben wir einerseits eine endlose Theilbarkeit der Materie zu, so müssen wir auch die Consequenz zugeben, daß es keine letzten einfachen Theilchen gebe, aus denen das Zusammengesetzte besteht; aber mit dem Einfachen wird auch das Zusammengesetzte negirt, da dies ja einander gegenseitig bedingende Begriffe sind. Da nun sinnliche Dinge als Zusammengesetztes sind, muß man auch die sie constituirenden Einfachen zugeben, und solche räumlich einfache Wesen wollen wir mit Leibnitz und Herbart Monaden bezeichnen, die mit den Atomen der Physiker identisch sind, wenn man dieselben nur für punctuelle Essenzen erklärt, denen auch eine bestimmte innere Qualität zukommt. Die Chemie stellt es außer Zweifel, daß Atome verschiedener Elemente mit einander in der Weise Verbindungen eingehen, daß das neue entstandene chemische Product ein Ganzes darstellt, welches auf andere Producte dieser Gattung einwirkt und mit denselben eine chemische Verbindung höherer Ordnung eingeht. So verbindet sich das Metall mit dem Sauerstoff zum Metalloxyd und dieses mit einer Säure zum Salze (im chemischen Sinne des Wortes). Zur Erklärung der Thatsache, daß chemische Elemente in ihrer Wirksamkeit auf andere eine Veränderung erfahren, sobald sie Glieder einer chemischen Verbindung werden, daß z. B. der Sauerstoff nicht auf andere einfache Körper, z. B. auf Wasserstoff einwirkt, sobald er mit Kohlenstoff zu Kohlensäure verbunden erscheint, macht sich die Nothwendigkeit der Annahme geltend, daß die innere

Qualität eines jeden Atoms eines chemischen Elementes durch dessen Verbindung mit einem oder mehreren anderen Atomen eines anderen Elementes eine gewisse Veränderung erfährt, welche Herbart als eine Reaction des betreffenden ersten Atoms gegen die von den Atomen zweiter Art versuchte „Störung seiner Qualität" darstellt und sie als ein „Streben nach Selbsterhaltung" bezeichnet. Möge nun die weitere Ausführung einer systematischen Monadologie, in welche wir uns hier nicht einlassen können, zu welchen Schlußfolgerungen immer führen, dies eine müssen wir, um mit der Erfahrung nicht in derbe Collision zu gerathen, schon jetzt annehmen: daß Atome, welche mit einer gewissen specifischen inneren Beschaffenheit ausgestattet sind, als die letzte Grundlage aller sinnlichen Schöpfung gegeben sind, und daß sie in ihrer gegenseitigen Einwirkung auf einander in einander wechselseitig gewisse innere Zustände hervorrufen, als welche auch unsere Empfindungen zu betrachten sind, nachdem auch unsere Seele als eine mit anderen in Verkehr stehende Monas aufzufassen ist. Wie also Atome die Elemente der Sinnendinge sind, so sind Empfindungen die Elemente des geistigen Lebens, und diese beiden (im Grunde nur Eines, da die Monas nur ein Träger der Empfindung oder ihres eigenen Zustandes ist) bilden in ihrer Zusammengehörigkeit das gegebene Absolute, nach dessen Erfassen die Philosophie ringt, und ohne welches sie wirklich in der Luft schweben würde. Wollen wir dieses mit dem Ausdrucke „Gott" bezeichnen, so kann man allerdings vom vernünftigen Standpunkte nichts dagegen einwenden, nur muß man sich hüten, in den Begriff etwas hinein zu tragen, was seinem ursprünglichen Inhalte fremd ist. Daß das Absolute ungeschaffen, unentstanden und auch unvergänglich, unzerstörbar ist, folgt schon aus dem Begriffe selbst.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß uns ein durchgängiges Erkennen dieses Substrates der sinnlichen Dinge und folglich auch dieser selbst nie gelingt. Denn einestheils ist uns auf unserem Erdball nur eine höchst wahrscheinlich sehr beschränkte Anzahl dieser Elemente zugänglich, und über die Beschaffenheit anderer kosmischer Welten bleibt für uns ein ewiger Schleier gehüllt; anderentheils erfahren wir selbst über die uns nächsten Dinge nur so viel, daß sie

mit unseren Nerven mittelbar oder unmittelbar in Verbindung tretend, diese und jene Eindrücke, subjective Zustände, Empfindungen in uns erregen; ihre wahre Qualität bleibt uns ebenso verhüllt, wie die Beschaffenheit der Sonnen, aus denen die Milchstraße besteht. Um ein dem gegenwärtigen Standpunkte der Physik entsprechendes Beispiel anzuführen: stellen wir uns in einem dunklen Raume einen immer schneller mit allmäliger Zunahme der Geschwindigkeit schwingenden elastischen Metallstab vor. Anfangs wird derselbe nur durch sein Anschlagen an die empfindende Hand seine Gegenwart manifestiren, bei zunehmender Geschwindigkeit — wenn die Zahl der Schwingungen mehr als 16 in der Sekunde beträgt — wird derselbe Schallwellen erregen, und unserem Ohre als tönender Körper erscheinen. Bei fortwährend zunehmender Schwingungsgeschwindigkeit wird dieselbe — wie die mechanische Wärmetheorie der neuesten Zeit nach Claudius Zeuner ꝛc. außer Zweifel gestellt hat — den das ganze Weltall durchdringenden Aether derart in schwingende Bewegung versetzen, daß unsere dadurch in Mitschwingen gerathenen Empfindungsnerven in einen specifisch eigenthümlichen Zustand gerathen, den die Seele als Wärmeempfindung bezeichnet, welche letztere mit fortwährend steigender Schwingungsgeschwindigkeit an Intensität gewinnt, bis endlich jenseits einer gewissen Grenze derselben auch der Gesichtsnerv afficirt zu werden beginnt, dessen eigenthümlicher, durch jene Schwingungen veranlaßter Zustand als Gesichtsempfindung wahrgenommen wird, welche Letztere wieder alle Farbentöne vom rothen bis zum dunkelvioletten in der Reihe der Regenbogenfarben durchläuft. Was haben wir also durch die Ton-Wärme-Gesichtsempfindung erkannt? Nichts anderes als das, daß unsere Nerven in immer schnellere Schwingungen durch den fingirten Stab versetzt wurden. Das Wesen des Stabes selbst bleibt uns aber gleichwohl ewig dunkel.
